

La inmovilidad. Sobre *Por una antropología de la movilidad*, de Marc Augé

(Barcelona, Gedisa, 2007)

EZEQUIEL DE ROSSO

167

En el capítulo V de *Por una antropología de la movilidad*, Marc Augé recuerda que el ideal de la ciudad griega

aunaba el espacio privado —regido por Hestia, diosa del hogar— con el espacio público, protegido desde el umbral de la puerta por Hermes, dios del umbral, de los límites de las encrucijadas, de los mercaderes y de los encuentros. Hoy en día, lo público se introduce en lo privado o, en otras palabras, Hermes ha ocupado el lugar de Hestia: podría simbolizar tanto la televisión como el ordenador o el teléfono móvil.



El fragmento, su estrategia retórica, pone de manifiesto la lógica que articula los argumentos de Augé. En efecto, se trata de presentar una antítesis (Hestia y Hermes) que mantiene en suspenso su interrelación efectiva para luego, por un desplazamiento metonímico (de “lo público se introduce en lo privado” a “Hermes ha ocupado el lugar de Hestia”), concluir en un lugar común cuya evidencia no requiere de otras pruebas que imaginar que una urbe moderna (o “sobremoderna”, como sugiere Augé) puede explicarse por la lógica que regía la vida de la antigua Grecia. El hecho de que la conclusión termine haciendo intercambiables dispositivos que articulan de modos diversos (si no directamente contradictorios) las prácticas privadas con las públicas no hace más que subrayar el carácter arbitrario (¿nostálgico?) de la oposición “polis”/“ciudad moderna”.

La matriz que despliega el fragmento es bipolar. *Por una antropología de la movilidad* aplica esa rejilla a casi cualquier fenómeno: la ciudad mundial (glamorosa, internacional), se opone a la ciudad-mundo (de población concentrada, plagada de conflictos), como la

globalización se opone a la “planetarización” (según Augé, “una forma de conciencia desafortunada, puesto que da constancia de las desigualdades sociales de todo tipo que dividen a la humanidad”). El problema, claro, no radica en que se parte de un pensamiento antitético, sino del hecho de que esos pares resultan inmovibles, que no pueden articularse *en* un tercer elemento (dialéctica) o *con* un tercer elemento (serialidad). La paradójica sensación que deja la lectura de *Para una antropología de la movilidad*, es la de que esas oposiciones son, justamente, inmóviles.

Por eso, el único modo de pensar las articulaciones (cuando se las piensa) es la yuxtaposición. La unión de la “ciudad mundo” y la “ciudad mundial”, por ejemplo, “da lugar a zonas de vacío, totalmente inaceptables [...] que, sin embargo, lindan con las instalaciones destinadas a la universalización de la ciudad: autopistas, vías férreas o aeropuerto”. Así, descripta, la urbe contemporánea nunca termina de ser un espacio y es sólo una sumatoria inexplicable de fragmentos. En la medida en que Augé no se pregunta por qué todavía se llama a esa mezcla “ciudad”, cae en una especie de solipsismo teórico, que difícilmente pueda explicar los modos en que una sociedad imagina sus condiciones de existencia.

Ese tercer término ausente, congela el análisis y transforma al texto en un catálogo de duplicidades que se quieren explicaciones. El texto impugna, por ejemplo, la oposición entre “centro” y “periferia” por entender que ninguno de los dos términos es pertinente para lo que Augé indica que es una ciudad “descentralizada”. La idea de “ciudad descentralizada” reproduce la lógica de la negación de los opuestos que tanto escandaliza a Augé. Porque como el texto no historiza estos usos lingüísticos, se vuelve a desplegar en una bipolaridad: la ciudad “descentralizada” no se opone a los conceptos de “centro” y “periferia”, se opone al de “ciudad centralizada” (pero esto no se explicita). En el mejor de los casos, lo que cambia es el eje de la oposición, que ahora se torna temporal. Pero la oposición es tan maniquea como la de “centro” y “periferia”, en la medida en que tanto uno como otro par se definen por una oposición sostenida en la opinión común, que Augé nunca indaga.

168

Estas oposiciones resultan finalmente banales porque sólo pueden confirmar lo que ya se sabe. En el capítulo “El escándalo del turismo”, se señala en qué medida el oficio del etnólogo se opone al turismo, al que necesariamente se debe predicar de banal: “así es como todas las posibilidades de desplazarse en el espacio y el tiempo se reúnen en una especie de museo de imágenes en el que, si bien todo es evidente, nada es más necesario.” Oponer una disciplina científica a una práctica social, solamente para reivindicar la disciplina resulta un gesto autocomplaciente que, en el fondo, poco hace por entender qué es el turismo o qué debería hacerse para solucionar la trivialidad del turismo: ¿todos deberíamos volvernos antropólogos para poder apreciar el mundo? El gesto se torna fatalmente contradictorio: sobre el final del texto se afirma que “sin cesar, mencionamos la globalización y su ideal de movilidad, pero son numerosos los franceses —sobre todos los más jóvenes— que no siempre se van de vacaciones”. Si las dos declaraciones pueden realizarse con pocas páginas de diferencia es porque en el fondo la oposición es trivial y no responde a una argumentación sólida.

Entrampado entre polos que no logran articularse, el texto de Augé presenta un vacío entre los conceptos que opone. La ausencia de un tercer polo o de una dialéctica, implica un estatismo de las oposiciones que fatalmente lleva a la confirmación de lugares comunes en lugar de proponer una relación operativa. Porque, finalmente, ¿qué puede proponerse como modo de salida a esta oposición entre la pregonada movilidad global

y la persistente desigualdad local? Pese a todas las diatribas a favor de un pensamiento novedoso, que de algún modo encuentre en el pensamiento científico contemporáneo una capacidad renovadora para el pensamiento político (“y un día nos será completamente necesario tomar conciencia de que el valor político y el espíritu científico están hechos de la misma pasta”), Augé termina recurriendo a una expresión de píos deseos: “Hay que aprender a salir de uno mismo, del propio entorno, a comprender que es la exigencia de lo universal la que convierte a las culturas en relativas y no al revés.” Lo que no se explica es cómo se puede cumplir esa voluntad si hasta hoy, con todos los buenos deseos que ha expresado la modernidad, no se ha logrado. Y en la medida en que Augé se resiste a explicar por qué las oposiciones reduccionistas se imponen en la cultura europea, resulta imposible explicar cómo se las podría cambiar. Y entonces, todas las citas (de Virilio, de Derrida, de Levi-Strauss), todo el despliegue de herramental etnológico, resulta el oropel del más craso sentido vulgar.

169

Tal vez pueda afirmarse que *Por una antropología de la movilidad* es un ensayo, o un texto de divulgación. Tal vez por eso se deba excusar la falta de un aparato académico de citas y el uso más o menos simple de términos de larga tradición en las ciencias sociales. Estas precauciones, que no discutimos, no alcanzan a justificar la banalidad, la falta de imaginación de las tesis que defiende el texto. Esa vulgaridad se esconde detrás del tono fluido (que siempre fue una de las virtudes de la prosa de Augé) y del despliegue de nociones supuestamente científicas. Pero esos modos no hacen más que medrar con el prestigio de ambos géneros

Y es que, al menos desde Montaigne, el ensayo ha sido el espacio de la duda, y la tentativa; el espacio en el que la opinión se presenta por lo que es y no como una coartada científica. En Calvino, en Borges, en Benjamin, en Barthes, el ensayo es lo que Murena llamaba la “vacilación afortunada de la cultura”. Esa tradición, que siempre apostó por el riesgo y la gloria del error fundado, se opone a una tradición que, disfrazando la opinión de ciencia no hizo más que confirmar lo que el sentido común sabe desde siempre: que todo presente es peor que el pasado, que el mundo se divide en oposiciones insuperables, que, en el fondo, el lector siempre tiene razón. Tal vez por eso, los Virilio, los Baudrillard y los Baumann de este mundo pasan por ser mentes iluminadas por el fulgor de la verdad. La divulgación científica, más modesta que los ensayistas iluminados, y más seria que los ensayistas lúcidos, siempre creyó que divulgar no es vulgarizar y que es preferible explicar antes que opinar. Esa tradición, que no desdeña el brillo, pero que tampoco se ve obligado a él, incluye a José Luis Romero, Stephen Toulmin o Roland Barthes, todos autores que creyeron en la nitidez del estilo y la modestia de las ideas propias.

Y es que la relación entre Hermes y Hestia tal vez no deba pensarse como una bipolaridad sin solución de continuidad. Tal vez se trate sólo de recordar que el primero es, además del dios del comercio y el tráfico, el dios que rige la interpretación, y que Hestia no es sólo la diosa del hogar, sino también la de los edificios públicos. Considerar estos sentidos *traslaticios*, es considerar los desplazamientos de sentido, la historia de una cultura. Tal vez entonces sí sea posible poner bajo los designios de Hestia y Hermes el trabajo de las ciencias sociales: el trabajo que indaga tanto en los lugares públicos como en los espacios privados atendiendo al movimiento de la cultura. Lamentablemente (porque Augé escribió ese libro seminal que es *Los no-lugares*), *Por una antropología de la movilidad* prefiere osificar los sentidos y luego declarar que una cultura es esquizofrénica cuando son en realidad las herramientas del diagnóstico las que impiden detectar las continuidades y rupturas, las anfractuosidades de un momento histórico.